

Grenzziehung des Sozialen im indigenen Australien

Duelke, Britta

Veröffentlichungsversion / Published Version

Sammelwerksbeitrag / collection article

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Duelke, B. (2008). Grenzziehung des Sozialen im indigenen Australien. In K.-S. Rehberg (Hrsg.), *Die Natur der Gesellschaft: Verhandlungen des 33. Kongresses der Deutschen Gesellschaft für Soziologie in Kassel 2006. Teilbd. 1 u. 2* (S. 5274-5286). Frankfurt am Main: Campus Verl. <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-154159>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer Deposit-Lizenz (Keine Weiterverbreitung - keine Bearbeitung) zur Verfügung gestellt. Gewährt wird ein nicht exklusives, nicht übertragbares, persönliches und beschränktes Recht auf Nutzung dieses Dokuments. Dieses Dokument ist ausschließlich für den persönlichen, nicht-kommerziellen Gebrauch bestimmt. Auf sämtlichen Kopien dieses Dokuments müssen alle Urheberrechtshinweise und sonstigen Hinweise auf gesetzlichen Schutz beibehalten werden. Sie dürfen dieses Dokument nicht in irgendeiner Weise abändern, noch dürfen Sie dieses Dokument für öffentliche oder kommerzielle Zwecke vervielfältigen, öffentlich ausstellen, aufführen, vertreiben oder anderweitig nutzen.

Mit der Verwendung dieses Dokuments erkennen Sie die Nutzungsbedingungen an.

Terms of use:

This document is made available under Deposit Licence (No Redistribution - no modifications). We grant a non-exclusive, non-transferable, individual and limited right to using this document. This document is solely intended for your personal, non-commercial use. All of the copies of this documents must retain all copyright information and other information regarding legal protection. You are not allowed to alter this document in any way, to copy it for public or commercial purposes, to exhibit the document in public, to perform, distribute or otherwise use the document in public.

By using this particular document, you accept the above-stated conditions of use.

Grenzziehung des Sozialen im indigenen Australien

Britta Duellke

Australische Aborigines waren und sind bekanntlich Meister im Verknüpfen von Sozialem und Nicht-Sozialem. Verknüpfungen oder Verflechtungen sind – zumindest legt das der deutsche Sprachgebrauch nahe – Aktivitäten, die dem Zweck dienen, etwas Getrenntes in einen Zusammenhang zu bringen oder in Beziehung zueinander zu setzen. Unter der Prämisse, dass ein Differenzempfinden der Verknüpfungsbestrebung vorgängig ist, erscheint auch der legendäre »australische Zusammenzug« von menschlicher und nicht-menschlicher Welt in einem anderen Licht, zumal man sich dort eben gerade *nicht* – wie fälschlich immer wieder zu lesen ist – einfach über die Unterscheidung von Mensch, Tier, Pflanze und Ding hinwegsetzt und deshalb »die Einheit von Mensch und Natur als gegeben an(nimmt)« (Luckmann 1980: 77). Das Gegenteil ist der Fall. Australische Sprachen unterscheiden deutlich – sei es durch Generizität und/oder Nominalklassen – den Menschen von der Flora, der Fauna bzw. der Dingwelt, und auch die ständig supponierte Gleichsetzung von »ab originalem« Menschen und »Natur« macht in einer Welt, in der die *relevante* Welt nur die *menschliche* Welt ist und sein kann, keinerlei Sinn: – Es sei denn, das »Andere«, das »Nicht- oder Außer-Menschliche« wird auf symbolischem Wege, also in »angestrenzter Arbeit der Vorstellungskraft«, wie Hans-Georg Soeffner (2000: 199) das nennt, auf die eine oder andere Weise mit dem »Menschlichen« relationiert, indem man die je kritischen Distinktionen transformiert, konnektiert, dadurch verträglich gestaltet und, wenn nötig, durch Anderes substituiert. Der im indigenen Australien stets und ständige Rückgriff auf Symbole, *Dreamings*¹ oder – für Nicht-Australisten geläufiger – »Totems« steht nicht für die Gleichsetzung von

1 Die ursprünglich auf einer Fehlübersetzung aus dem zentralaustralischen Arrernte (Aranda) gründenden, englischen Begriffe *Dreaming* bzw. *Dreamtime* sind inzwischen standardisierte wissenschaftliche Termini *technici* und haben sich auch im *Aboriginal English* fest etabliert (Strehlow 1971: 614f.; Wolfe 1991). Sie kennzeichnen regional jeweils variierende Vorstellungskomplexe über eine mythische Schöpfungsperiode (*Dreamtime*), in der Wesenheiten (*Dreaming*) durch »Gründungsakte« (*Dreaming*) an bestimmten Orten (*Dreaming*) die Regeln der Welt (*the Law*) festlegten. Im australischen Kontext ersetzt *Dreaming* den aus dem nordamerikanischen Ojibwa stammenden Begriff *Totem*, den man früher – und ungeachtet seiner völlig anderen Bedeutung – generalisierend für nahezu jedes gesellschaftliche Klassifikationsphänomen verwandte (vgl. Durkheim 1984; Lévi-Strauss 1981).

Mensch und Natur, sondern für eine »grundlegende Form des Umgangs mit Widersprüchlichkeiten und Gegensätzlichkeit«, der Gleichzeitigkeit von »punktuelle(m) Widerspruch« und dem »Prozeß seiner Harmonisierung« (ebd.).

Die folgenden Überlegungen sind von dem thematisch grundlegenden Aufsatz Thomas Luckmanns *Über die Grenzen der Sozialwelt* (1980) inspiriert, um dann einen anderen Weg zu beschreiten, weil sich die von Luckmann seinerzeit künstlich konstruierten und vermeintlich in der Menschheitsentwicklung stufenweise eingeschränkten phänomenologischen Relevanzstrukturen – zumindest in den real existierenden australischen Gesellschaften – durch eine relative Bedeutungslosigkeit auszeichnen. Die Tatsache, dass Steine starr sind, Pflanzen sich nicht bewegen oder Tiere nicht sprechen und sich somit vom Menschen unterscheiden (ebd.: 78ff.), wird auch von Aborigines zur Kenntnis genommen, was kaum überraschen kann, weil eine solche Differenzierungs*kapazität* bei Artgenossen von *Homo sapiens sapiens* grundsätzlich vorauszusetzen ist. Die Vermutung über den graduellen Rückzug einer angeblich einst universalen animistischen Sinnprojektion (ebd.: 68ff., 84) geht hier ebenso ins Leere wie die ständig wiederholte Behauptung, dass in »prämodernen«, vorkolonialen Zeiten eine »Symmetrie«, im Sinne einer Gleichwertigkeit oder Verbundenheit von Natur und Sozialem geherrscht habe (Latour 1998: 127–156). Viel eher stehen die australischen Beispiele dafür, dass »die Rückkehr der Dinge aus ihrem absoluten Anderssein« (Plessner 1975: 346) wörtlich zu nehmen ist, und dass die Grenzziehungen zwischen Sozialwelt und Dingwelt die immer flexiblen Ebenen eines ebenso flexiblen Begründungsrahmens darstellen, in welchem mittels symbolischer Deutungsprozesse versucht wird, die »Dissonanzen des Gegensätzlichen in (...) Konsonanzen umzuformen« (Soeffner 2000: 199) und so »die Welt« mit ihren *verschiedenen* Entitäten plausibel erscheinen zu lassen, zumal hier – analytisch betrachtet – in den Symbolen des Sozialen sehr konkret Bezug auf das genommen wird, was sich in problematischer Weise von ihm absetzt: das ist zum einen das Individuum, zum anderen das Nicht- oder Außer-Soziale (vgl. ebd.: 201).

»Ab originale« Grenzregimes: ein Annäherungsversuch

Soweit nicht anders ausgewiesen, beziehen sich die folgenden Angaben auf die im nördlichen Northern Territory gelegene Daly River-Region.² Im Vordergrund ste-

2 Das Daly River-Gebiet (Daly River/Port Keats Land Trust und angrenzende Areale) entspricht etwa der Größe Schleswig-Holsteins und hat eine Gesamtbevölkerung von knapp 3.500 Menschen, davon 95 Prozent Aborigines. Meine dort seit 1989 durchgeführten Forschungen wurden durch die Unterstützung des Australian Institute of Aboriginal and Torres Strait Islander Studies (Canberra), der Deutschen Forschungsgemeinschaft, des Hochschulsonderprogramms III des Landes Hessen, des

hen Aspekte, die Luckmann (1980: 74) ganz explizit aus seinen Betrachtungen ausschließt, nämlich »jene komplexe gegenseitige Beeinflussung von Wahrnehmungssynthesen, appräsentativen Schemata und Relevanzstrukturen (...), die bestimmen, wann und in welcher Weise (...) Gegenstandseigenschaften im phänomenalen Feld für das weltliche (nordaustralische, B. D.) Ich thematisch werden«. Entsprechend geht es um die sprachlichen wie sozialen »Institutionalisierungen« und religiösen Legitimationszusammenhänge, »die die Grenzen (aber eben auch die Offenstellen, B. D.) der Sozialwelt als kulturelle Normen stabilisieren helfen« (ebd.).

Sprachliche Grenzsetzung

In *allen* australischen Sprachen wird der Unterschied zwischen Mensch, Tier, Pflanze und »Ding« mittels generischer Begriffe markiert und objektiviert (Dixon 1980: 102ff., 272ff.). In den Gebieten Nordaustraliens, in denen die sogenannten *Non-Pama-Nyungan*³ oder *Multiple Classifying Languages* gesprochen werden (dazu gehören auch die Sprachen der Daly River-Region), manifestiert sich die Grenze zwischen menschlicher und nicht-menschlicher Welt zusätzlich in einer wortwörtlichen Leitsemantik, die, wenn man es denn sprachdeterministisch betrachten *wollte*, bereits als linguistischer Beitrag zur »Ent-Sozialisierung der Welt« gelten *könnte* (Luckmann 1980: 73ff., 86). Ein Charakteristikum etwa des Nganggikurunggurr, einem Mitglied der Daly River-Sprachfamilie, ist die Einteilung von Nomen in sogenannte Klassen, die jeweils durch ein Nomenpräfix angezeigt werden. Mit den insgesamt 15 Nomenpräfixen (Reid 1990: 287f.) werden männliche und weibliche Menschen, menschliche Gruppen, Tiere, Pflanzen und Dinge u.v.a.m. sprachlich voneinander differenziert, so zum Beispiel:

- *wa-*: maskuliner Mensch (Singular): *wayerdi* (Mann); *lengirr* (schlecht); *wayerdi walengirr* (ein schlechter Mann),
- *wur-*: femininer Mensch (Singular): *wurfalmi* (Frau); *weti* (klein); *wurfalmi wurweti* (Mädchen, »kleine Frau«),

Kulturwissenschaftlichen Instituts (Essen) und der Johann Wolfgang Goethe-Universität, Frankfurt am Main, ermöglicht. An dieser Stelle geht mein besonderer Dank an die Organisatoren des Konstanzer SFB 435 »Symbol und Norm«, vor allem an Hans-Georg Soeffner und seine Mitarbeiter, die mir während meiner Zeit als Gastwissenschaftlerin in Konstanz (2005) Zeit und Gelegenheit gaben, auch das Mensch/Natur-Verhältnis stärker zu thematisieren.

³ Die Unterscheidung von *Pama-Nyungan*- und *Non-Pama-Nyungan*-Sprachen ist rein typologischer Art und spielt bei Fragen zur Genese australischer Sprachen eine Rolle.

- *awa-*: Menschen (Plural): *awapurrkpurrk* (Gruppe von Kindern); *awabuymanggarrri* »Weiße«⁴; *awatyikmempi* (Aborigines),
- *a-*: Tiere und Fleischnahrung: *amatyi* (*Macropus antilopinus*), bei manchen Tierespezies, zum Beispiel bei *burra* (Pelikan), entfällt das Präfix,
- *yerr-*: Bäume und nicht-essbare Pflanzen, die Klasse beinhaltet unter anderem »Dinge« (Manufaktur), Naturphänomene, Honig, Tabak, Lieder und Geschichten: *yerrgirrri* (*Acacia difficilis*); *yerrlengirr* (u.a. Müll).

»Geistwesen« (*anguty*) werden mit dem Präfix »a-« für Tiere und Fleischnahrung, oft auch zusätzlich mit dem generischen Term *kagu* (Fleisch) versehen (also *kagu anguty*) und damit von »normalen« Männern, Frauen bzw. menschlichen Gruppen unterschieden. In dieser Klasse findet sich unter anderem »Geld«, das nicht als »Ding« (*yerr-*), sondern als »Fleisch« kategorisiert wird (*kagu jeppi*, wörtl. »Fleischstein«), weil damit neuerlich auch »gute« Nahrung (d.h. Fleisch) käuflich erworben werden kann.

Nicht-essbare Tiere, die den generischen Term *kagu* tragen, werden immer als »spirituelle Wesen« (*ngukumu*, *Dreaming*) angesehen, zum Beispiel *kagu aniyen* (Sandfrosch). Ob aber ein mit *kagu* bezeichnetes *essbares* Tier als Fleischnahrung oder als ein spirituelles Wesen gilt, ist aus der menschenähnlichen Handlungsweise des Letzteren ersichtlich. So beschreibt etwa eine regional bedeutende Erzählung, wie *kagu burra* (Pelikan) mit einem Floß unterwegs war, was ihn eindeutig als *Dreaming* ausweist.

Verstorbene Menschen (*kagu afirwerre*) werden sprachlich ebenfalls unter »Tiere« bzw. »Fleisch« subsumiert, was nicht heißt, dass sie verspeist werden, sondern dem Bereich des Nicht- bzw. Nicht-Mehr-Menschlichen angehören. Die Präfix-Klassifikationen stellen eine Art kategorialer Grenzterminologie dar und markieren – darin von jeher modern (vgl. Lindemann 2005: 70) – die Grenzen zwischen Menschen und Nicht-Menschen, zu den Letztgenannten gehören, trotz ihres menschenähnlichen Verhaltens, die religiösen Wesenheiten, die *Dreamings*, aber eben auch die Nicht-Mehr-Menschen, die Toten.

4 W. E. H. Stanners (1989: 75f.) Listung der Nomenpräfixe aus dem benachbarten Murrinh-patha, die vermutlich aus den 1930er Jahren stammt, weist bedeutende Unterschiede zum Ngangkikurunggurr der 1990er Jahre auf. Während der 1930er und 1940er Jahre wurde der zuvor eher sporadische Kontakt zu Europäern und Asiaten in der gesamten Region intensiviert. Nach Stanner gehörten »die hellhäutigen Fremden« seinerzeit noch in die »Fleischklasse«, wurden also nicht – wie heute – als »Menschen« klassifiziert. Ein deutlicher Hinweis darauf, dass die Beschränkung (oder Erweiterung!) der (menschlichen!) Sozialwelt auf bestimmte Entitäten je konkreten, aber historisch veränderlichen institutionell und soziostrukturell verankerten Weltansichten geschuldet ist (Luckmann 1980: 66, 73–92). Luckmanns Einsicht (1980: 65), dass die »Bewahrung, Änderung und Aufhebung apperzeptiver Sinnübertragung« in historischen Welten stattfindet, von den »subjektiven Ablagerungen gesellschaftlich vermittelter Kategorien, die in einer gegebenen historischen Kultur ihre Objektivationen gefunden haben,« beeinflusst ist und sich am nachhaltigsten in der Matrix einer Sprache niederschlägt (ebd.), wird hier ebenfalls bestätigt.

Dass man *sprachlich* zwischen Menschlichem und Nicht-Menschlichem deutlich unterscheidet, heißt jedoch nicht, dass damit der Bereich des Sozialen ein und für alle Male fixiert und mit dem Menschlichen identisch gesetzt wird. Was die Sprache an Eindeutigkeit liefert, wird paradoxerweise durch die Spezifik »ab originaler« Lebenspraxis und eine umfassende religiöse Sozialsymbolik wieder ausgesetzt: Hier wird »das Soziale« durch ständig wechselnde Kompositionen und »kollektiv mögliche Singularitätserfahrungen« (Soeffner 2000: 101) kontinuierlich modifiziert und ein immer variabler Rekurs auf religiöse Legitimationszusammenhänge ermöglicht es, die sprachlich getroffene Differenz zwischen Mensch und Nicht-Mensch kontextuell aufzuheben bzw. symbolisch so zu nivellieren, dass sie zur Grenzziehung innerhalb der *menschlichen* Sozialwelt verwendet werden kann.

Individuum und »Gesellschaft«

Zumindest aus urbaner Perspektive gilt das Daly River-Gebiet als *remote area*, als »abseits« liegende Busch-Region, in der die indigene Bevölkerung unter »Viert- bzw. Fünft-Welt«-Konditionen lebt, in – was staatliche Kontrolle und einige Objekte der materiellen Ausrüstung angeht – *modernen* und zugleich, wie es so schön heißt, *traditionally oriented communities*. Bei den Bewohnern der zwischen zehn und bis zu 2.000 Menschen umfassenden Kommunen handelt es sich um die Nachkommen ehemals sogenannter Wildbeutergesellschaften, die, nicht zuletzt weil sie australischer Prägung sind, mit den bestenfalls idealisierenden Vorstellungen von einer einfachen, ursprünglichen und brüderlichen Stammesgemeinschaft wenig gemein haben (vgl. Bolz 1997: 12). Hier stößt ein vermeintlich »kollektives Bewusstsein«, das diesem Gesellschaftstyp so gerne zugesprochen wird (Durkheim 1984), auf stete Fragmentierung und auf individuelle Grenzen. Die Einbindungen in nur scheinbar unveränderliche (auch narrative) Traditionen führen nicht zwangsläufig zu einer »Sinn-sättigung«, und auch die spezifische, gern als stabil ausgegebene Gesellschaftsstruktur sorgt nicht dafür, dass die Anfälligkeiten für Sinnkrisen oder der Zuwachs an Komplexität gemindert werden (vgl. Berger/Luckmann 1995: 25f.; Douglas 1981: 40ff.). Im Gegenteil, man lebt in der ständigen Erwartung, dass theoretisch vorgegebene und konstant eingeforderte »Sinnübereinstimmungen« (Berger/Luckmann 1995: 25) nicht eingehalten bzw. von *Manchen*, seien es nun Gruppen und/oder die ihnen jeweils kontextspezifisch zugeordneten einzelnen Individuen, gebrochen werden (Duelke 2005: 109ff.).

Trotz eines allgegenwärtigen Korsetts sozialer Kontrolle, ehem wirkenden Verwandtschaftsregeln und ständigen Verweisen auf überbrachte Regeln und Normen herrschen hoch dynamische Verhältnisse. Diese drücken sich zuvorderst in der räumlichen und sozialen Mobilität, also häufig wechselnden Wohnorten und Grup-

penkompositionen aus. Anerkennung und Status gründen nicht auf Erbämtern oder sozialer Schicht, sondern auf individuellen Leistungen, Begabungen sowie dem Erwerb und der Akkumulation von Sonderwissen. Autorität (und diese schließt auch Deutungshoheiten ein) findet nur geringfügig institutionalisierte Stützen, so dass selbst religiöse Spezialisten immer nur über temporär und lokal eingeschränkte Einflussmöglichkeiten verfügen, was wiederum die sozio-lokale und politische Dynamik nachhaltig stützt (Duelke 1998: 140–164).

Indigene Handlungstheorien blenden bezeichnenderweise (auch in den Mythen, s.u.) jedwede Vorstellung von »Physikalität« oder »nicht-menschlicher Kausalität« aus. Hinter jedem Ereignis, hinter jeder Erscheinung wird ausschließlich *menschliches* Handeln bzw. menschlicher Wille vermutet,⁵ was unter Umständen zu extrem anmutenden Begründungsweisen führen kann: Das Känguru ist da, um geschossen zu werden, weil *Jemand* wollte, dass es dort erscheint (vgl. Spaemann 1996: 252ff.). Diese Dominantsetzung von *human agency* findet sich auch in den Ritualen facettenreich thematisiert und umgesetzt. Allen voran wären hier die vielzitierten »australischen Vermehrungszeremonien« zu nennen, bei denen es weniger um die Bestandssicherung oder gar »Mehrung« einer bestimmten Tier- oder Pflanzenart geht, als vielmehr um die Demonstration *menschlicher Kontrolle* über eine jeweilige Spezies (s.u.). Handlung bedeutet menschliche Handlung, dahinter steht, dass eine Welt jenseits von *human agency* nicht denkbar ist.

Die Daly River-Gruppen stellen diesbezüglich keine Ausnahme dar, sondern entsprechen der von Basil Sansom (1980: 190) entworfenen Typik nordaustralischer Gesellschaften darin, dass Subjektivität und Individualität groß geschrieben werden, dass man Deutungen und handlungsleitende Konsequenzen wesentlich aus »konkreten« Gegebenheiten zieht, dass man in den alltäglichen Interaktionen nicht nur vorgegebenen Strukturen folgt, sich seltener oder nur kurzfristig präfigurierten Gruppen anschließt, sich also unter eher kontingenten Maßgaben von einer dominanten sozialen Bindung in die nächste bewegt, und sich dadurch ständig mit der Emergenz innovativer Zustände und sozialer Realisationen auseinanderzusetzen hat (ebd.: 190f.). Das heißt auch, dass mit einem Zukunftskonzept operiert wird, das insofern unbestimmt ist, als hier – jenseits der faktischen und/oder imaginären

5 Das personalisierende Kausaldenken ist auch dem Alltagsdenken der sogenannten westlichen Gesellschaft nicht fremd: Ein Wandel in den *physikalischen* Stadien eines »Objektes« (etwa der Zusammensturz eines Hauses, das Fallen eines Baumes, das Versagen von Bremsen, ein Flugzeugabsturz etc.) oder »der Natur« (ein Sturm, ein Erdbeben, ein Schlangenbiss) mögen bei einer epistemischen Suche nach Ursachen und Erklärungen zwar eine Rolle spielen, werden jedoch kaum Gegenstand einer *Zuschreibung von Verantwortlichkeit* sein (Shaver 1985: 3f.; Heider 1958). Die Personalisierung möglicher Ursachen dient hier wie dort einer Objektivierung der Begründungen, wobei jeder Objektivierungsversuch – und das liegt in der Natur der Sache – zugleich auch Wahrheitsansprüche stützen und Bezüge zur »Wirklichkeit« herstellen soll.

Deszendenzbezüge – kaum Projektionen auf feste Gruppenformationen oder vorbestimmte soziale Rang-, Status- und Rollenhierarchien möglich sind.

Kollektive Vergemeinschaftsbemühungen bündeln sich in dem Bestreben, das *Kollektiv* sicht- und identifizierbar zu gestalten und dabei zugleich dem einzelnen Individuum wie auch anderen Gruppen Grenzen zu setzen. Demgegenüber halten grenztranszendierende Netzwerke, religiöse Vorstellungen und Symbolik die sozialen Grenzen so offen, dass Individuen diese überschreiten, erweitern und, falls nötig, auch ignorieren können. Hinter diesen *fluiden* Strukturen verbirgt sich ein sehr grundlegendes »ab originales« Problem, das sich, auf eine simple Formel gebracht, auf den Zwiespalt von persönlicher Autonomie (»Differenz« im weitesten Sinne, wozu auch der ebenso geschätzte wie verfluchte persönliche Wille gehört,) und sozialer Bezogenheit (notwendige Relationen) zurückführen lässt (Myers 1986: 159ff., 219ff.).⁶

Multivalente Symbolik

Die Wechselwirkung (Simmel) zwischen Individualität/Autonomie und Sozialität/Relationierung ist herausragender Gegenstand der regionalen Mythologie bzw. der Vorstellungen von einer »primordialen« Schöpfungsperiode. Danach durchwanderten *Dreamings* – die immer *menschlich* gedachten mythischen Heroengestalten oder »Vorfahren« – eine als von jeher vorhanden gedachte Welt, die sie durch ihre stets auch wundersamen Taten transformierten und in ein »Jetzt« überführten. Die Berichte über das Tun und Treiben dieser hoch individualisierten Charaktere, deren Verhalten keineswegs immer moralisch gebilligt wird, entsprechen einer Charta, in der die Normen, die Handlungsrahmen und -optionen, die Riten und Gebräuche für die Nachgeborenen festgeschrieben sind. Zugleich verdeutlichen sie, was in der Welt an potentiellen Regelwidrigkeiten möglich ist (C. Berndt 1987: 547). Die mythische Darstellung von Ordnungsvorgaben und -brüchen konzentriert sich in der fraglichen Region auf drei dominante Themen, die wieder und wieder behandelt werden: Konflikt, Transformation (bzw. Wandel) sowie Individualität (bzw. das Problem des individuellen Willens) (C. Berndt 1987: 553; Stanner 1989; R. Berndt 1970; Duelke 2005).

Die mythischen Weltbegründer waren einst Menschen. Sie lebten, liebten, kämpften ständig, suchten nach Nahrung und bildeten variable und für gewöhnlich nur kurzfristig währende Gemeinschaften, um dann wieder ihrer Wege zu gehen. Sie führten kollektive Zeremonien aus, setzten die Regeln des sozialen Zusammenlebens, handelten willkürlich den Regeln zuwider, begingen unvorstellbare Misse-

6 Stanner (1989: 39) nannte diesen Zwiespalt etwas blumiger »the celebration of dependence«.

taten, verletzten sich gegenseitig, starben auch gelegentlich, um durch jedes Ereignis, jedes Tun und Erleiden Veränderungen herbeizuführen und Kraftsubstanzen freizusetzen, die sich noch immer in heiligen Stätten, dem umgebenden Land, den tierischen, pflanzlichen und menschlichen Nachfahren sowie anderen Phänomenen manifestieren. Mobil wie diese Heroen waren, wanderten einige nur kurze Strecken, andere viele hundert Meilen, wobei sie die Territorien verschiedener heutiger Gruppen überschritten und so – darin tendenziell *expansionistisch* – verbindende, verbindliche, aber eben auch strittige Beziehungen zwischen Regionen, Stätten und Menschen sowie den Menschen untereinander herstellten.⁷

Regelhaft setzte nach jedem mythischen Ereignis, nach jedem mythischen Konflikt und jeder mythischen Tat ein Wesenswandel, eine *Transformation*, ein. Die Heroen (chemals in Menschengestalt) verwandelten *sich* (was sie merklich von den Gestalten der Gebrüder Grimm unterscheidet) in Tiere, Pflanzen, Felsen, »Dinge« (einschließlich der sakralen Objekte) und andere Phänomene oder sie gingen in den Erdboden ein, sie verließen also den Bereich des Menschlichen. – Wesenheiten, die sich ursprünglich wie Tiere, Pflanzen etc. verhielten, verwandelten sich in Menschen: Die Welt entwickelte sich zu dem, was sie *ist* (Duelke 2005: 106ff.). Der Unterschied zwischen Menschen und Dingen ist damit auch mythisch begründet: Aus lokaler Perspektive ist der Verweis auf die »Transformation« eines *Dreamings* ein »unzweifelhafter« Beleg für den Unterschied von Mensch und Nicht-Mensch.

Dieser »unumstößliche« Beweis wird allerdings in einem anderen, rein *menschlichen* Kontext zur Negierung eben dieser Differenz eingesetzt, um dort wiederum eine *soziale* Grenze festzuschreiben. Bei der »Transformation« eines *Dreamings* wurden »Kräfte« freigegeben, die sich, wie erwähnt, in spezifischen Stätten, in Sakralobjekten, »Seelenkeimen« und anderem »verdinglichten«. Durch Inkarnation, »Empfängnis« oder Geburt an einer bestimmten Stätte, durch Deszendenz, Mitgliedschaft in Moieties u. Ä. rekurren einzelne Individuen (»Individual-« bzw. »Kon-

⁷ Der grenzüberschreitende Verkehr einzelner *Dreamings* dient als Begründung dafür, dass sich einzelne Individuen wie die Mitglieder bestimmter Ritualgruppen territorial übergreifend aufeinander beziehen können (oder müssen), was die Mobilität der Nachgeborenen sowohl ermöglicht als auch rituell notwendig macht. Die legendäre Reisefreudigkeit mancher *Dreamings* ist ein wesentlicher Aspekt und oft disputerter Gegenstand der Ritualpolitik.

Die Vorstellung von einer mythischen Welt, die von den notorischen Konflikten und Konkurrenzen Einzelner oder ganzer Gruppen durchdrungen ist, entstammt fraglos den Alltags- und Zeremonialerfahrungen. Das außerordentlich große Interesse an (mythischem) Widerspruch, Antagonismus und Konflikthaftigkeit schlägt sich in den allgegenwärtigen Konzepten von »Dualität« nieder, eine Dualität, die niemals symmetrisch, sondern immer asymmetrisch konzeptualisiert wird, zum Beispiel durch eine *ältere* und *jüngere* Schwester (vgl. Lévi-Strauss 1994: 109ff.). Das Symmetrische, Gleichwertige oder Zwillingshafte ist »totemisch nicht gestattet«, es käme einem Angriff auf die statuierte Singularität und einer Aufhebung der in der Asymmetrie immer mitgedachten Dialektik gleich: »Das Totemische« verlangt Ungleichheit, um produktiv zu sein (Dank an John von Sturmer, Sydney, der mir dieses »Grundprinzip des Totemischen« immer wieder ins Bewusstsein ruft).

zeptionstotemismus«), aber auch ganze Gruppen (»Klan-«, »Moiety-«, »Subsektionstotemismus« etc.) auf diese »Kräfte«, sie inkorporieren sie. Diese vielfach mit »Verwandtschaft« oder »Identität« übersetzte, *symbolische* Inkorporation von etwas Nicht-Menschlichem in Menschen führte – zumindest bei vielen externen Beobachtern – zu der Vorstellung hier würden Mensch und »Totem« gleichgesetzt.⁸

Aktive »Totemisten« hingegen nutzen die Vorstellung von »Transformation« und »Inkorporation« eines *Dreamings*, um sich von anderen Menschen, die an diesen »Kräften« nicht teilhaben, abzugrenzen. Besonders deutlich wird das in rituellen und politischen Kontexten, in denen es ganz konkret um »Macht« und Autonomie von Einzelnen bzw. spezifischen Gruppen geht und in denen etwa die Geheimhaltung bestimmter mythischer Sachverhalte für die Ausgrenzung Anderer sorgt. Die »Transformation«, ja »Trans- bzw. Konsubstantiation« eines mythischen Heroen wird als Begründung für die enge, eben substantielle Beziehung zwischen je spezifischen Menschen und diesem *Dreaming* verwendet, eine Beziehung, die, wie gesagt, vor allem dazu dient, Kontrolle über das *Dreaming* auszudrücken und damit die Differenz zu *anderen Menschen* hervorzuheben.⁹

Es gilt, was Gesa Lindemann (2002: 428) in anderem Zusammenhang konstatiert: »Was in einer Wissens- und Praxisform von einer Entität gewußt wird, kann vollständig unvergleichbar mit dem praktischen Wissen sein, das es in einer anderen Praxis- und Wissensform von dieser Entität gibt.« Steht auf der einen Seite eine sprachlich wie mythisch fundierte »unumstößliche« Differenz von Sozialwelt und »Dingwelt«, steht auf der anderen eine ebenfalls mythisch begründete Einvernahme

8 Die oft wörtlich genommene »Identifikation« von Individuen bzw. menschlichen Gruppen mit den *Dreamings* lässt – allein wegen deren numerischer Zahl – nur Bewunderung oder Sorge für die Identifizierungskapazitäten der »Totemisten« aufkommen. Lauriston Sharp (1937: 330ff.) etwa listete in den 1930er Jahren nicht weniger als 220 »Totems« der unterschiedlichsten Art für einen *einzigsten*, aus etwa 40 Mitgliedern bestehenden Klan von der Cape York-Halbinsel auf. Sollten sich die einzelnen Klanmitglieder tatsächlich mit jedem einzelnen Totem *identifiziert* haben, wären Fragen nach deren geistiger Gesundheit sicherlich berechtigt. Hier trifft zu, was Peter Burke (1992: 36f.) für das buchstabengetreue Denken einiger zeitgenössischer Wissenschaftler umreißt. Ein solches Denken »impliziert eine Art hochentwickelten Unvermögens zu verstehen, inwiefern andere Kulturen Symbole ernst nehmen können«. Die Anwesenheit symbolischer Elemente wird ausgeblendet, man beschränkt sich darauf, »die Tatsachen« zu präsentieren, und (... hält) dies auch weiterhin für ein intellektuell unproblematisches Unterfangen« (ebd.: 37).

9 Die Beziehung zu einem *Dreaming* dient unter anderem als Begründung für Eigentumsrechte, vor allem am Land (Duelke 1998). Durch Deszendenz, »Verwandtschaft« und andere komplexe Relationen (die zwar argumentativ auf »Identität« rekurrieren, faktisch aber nichts mit der Gleichsetzung von Mensch und »Ding« gemein haben) erlangen spezifische Individuen und Gruppen Eigentumsrechte an der »Transformationsstätte« einer jeweiligen Spezies. Mit den von einer *Stätte* und einem *Dreaming* hergeleiteten Rechten gehen Anrechte auf das umgebende Land (Landnutzungsrechte) sowie auf das (geheime) Sakral- und Ritualwissen für eine jeweilige Spezies einher, die es den Eigentümern ermöglichen, andere Individuen und Gruppen auszugrenzen bzw. in Abhängigkeit zu halten und damit ihr Eigentum zu sichern.

bzw. Aneignung der »Dingwelt« in eine *je begrenzte* Sozialwelt. Der symbolische Rekurs gestattet den Umgang mit dem Widersprüchlichen und Ungleichen, er präsentiert die Gegensätze – die Differenzen *als* Differenzen, um sie dann sinnfällig zusammenzuziehen (vgl. Rustemeyer 2003: 55; Soeffner 2000: 199; s. Fußnote 7). Die Präferenz der einen oder anderen »Wissens- und Praxisform« folgt durchaus pragmatischem Kalkül. Die kontextgebundene Instrumentalisierbarkeit einer jeden gewählten »Form« zeigt nicht zuletzt, dass die Interpreten der Wissensbestände das »gesellschaftlich vor-ausgelegte Wissen entsprechend den eigenen Dispositionen aus(legen) und (...) auf dieser Basis Handlungsziele und Handlungsabläufe (entwerfen)« (Hitzler/Reichert/Schröer 1999: 10).

Offene historische Grenzen

Die Daly River-Kommunen sind aufgrund verschiedener endogen wie exogen bedingter Prozesse sprachlich und in ihrer sozialen Komposition sehr heterogen zusammengesetzt. Die großen Migrationswellen aus dem Busch – die zwischen 1910 und 1940 ihren Höhepunkt erreichten und vorrangig der Akquirierung »fremder« Güter dienten (Duelke 1998: 174–195, 2001) – sorgten für die regelrecht »internationale« Zusammensetzung der jeweiligen Anlaufstellen, die, vor allem wegen der inzwischen größeren Verfügbarkeit von Kraftfahrzeugen, auch für die rezenten Kommunen charakteristisch ist. Soziale Heterogenität ist jedoch keine »untraditionelle« Erscheinung, sondern entspricht in vielfältiger Weise den von jeher nur temporär realisierten und gemischt zusammengesetzten Lokalgruppen.¹⁰ Der Kontakt mit »Fremdgruppen« (sei es durch Reisen, Handel, Zeremonial- und Matrimonialbeziehungen) sowie letztlich auch mit den »gänzlich Fremden«, wie Chinesen und Europäern, mit denen man es ab etwa 1880 erstmals zu tun hatte, war hier – und trotz des bis heute manifesten Ethnozentrismus – von alters her etabliert und folgte der noch immer gültigen Devise: Agierst du sozial, so bist du menschlich, tust du es nicht, so bist du es nicht. Diesbezüglich hielt und hält man das Grenzregime des Sozialen offen und macht es von der Praxis abhängig.

10 Sofern ältere Quellen überhaupt zwischen Deszendenz- und Lokalgruppen unterscheiden, meist werden sie verwechselt oder unzulässig durcheinandergebracht, findet sich für die Lokalgruppe häufig der Begriff *Horde* (vom tatarischen *urdu* »Lager«, im Englischen werden heute die Termini *band* oder *local group* verwendet). Es handelt sich um völlig verschiedene Gruppenkategorien. Deszendenzgruppen sind matri-, patri-, bi- bzw. ambilineare Abstammungsgruppen, denen – speziell in rituellen Kontexten und regional variabel – jeweils unterschiedliche Präferenzen, Rechte und Pflichten eingeräumt bzw. auferlegt werden. Lokalgruppen hingegen sind temporär realisierte Kompositgruppen, deren Mitglieder unterschiedlichen Deszendenzgruppen entstammen und sich daher auch durch unterschiedliche *Dreamings* auszeichnen.

Der tendenziell expansionistische Ansatz des Sozialen folgt hier einer Begründungslogik, die nicht unwesentlich mit der »Dingwelt« bzw. dem Nicht-Menschlichen verknüpft ist. Fremde »Wesen« (früher z.B. Europäer, s. Fußnote 4) und bislang unbekannte Objekte (auch Naturerscheinungen) stehen in (noch) keinem lokalen Erklärungszusammenhang, sie stehen außerhalb, sie haben keine Geschichte oder *story*, was der grundsätzlich angestrebten Einvernahme hinderlich ist (vergleichbar etwa mit einer Maschine, deren Bedienungsanleitung man nicht kennt). Erst das durch *soziale* Beziehungen erworbene Wissen sichert die Rechte an der *individuellen* Nutzung eines Objekts (Rechte, die, wenn einmal erworben, möglichst bald für Andere eingeschränkt werden). Diese Regel gilt nicht allein für fremde, sondern für jedes Objekt, jedes Ritual, jede Geschichte, für das/die noch kein legitimer Zugang besteht: Daher der legendäre *soziale*, auf Aneignung zielende Expansionskurs und die gleichzeitig rigide Grenzziehung, für die australische Gesellschaften bekannt sind (vgl. Kohl 2004: 10).

»Lebensweltliche Unsicherheiten« waren und sind im australischen Norden vorrangig sozialer und weit weniger ökonomischer Natur. Wie bei den meisten sogenannten *affluent societies* (Sahlins 1979) liegen die Unsicherheitspotentiale selten bei eventuellen Nahrungsengpässen oder den ökonomischen Abhängigkeiten von bestimmten Tier- oder Pflanzengattungen (vgl. Luckmann 1980: 83). Kaum eine entwicklungsgeschichtlich orientierte Analyse des australischen Totemismus nahm auch nur zur Kenntnis, dass ein Großteil der »Totems« keinerlei subsistenzrelevanten »Wert« aufweist. Durchaus gängige und weitverbreitete *Dreamings*, wie Moskito, Diarrhöe, Blindheit, Kopfschmerz, Dämmerung u. Ä. lassen sich nicht *ökonomisch* erklären. Hier geht es um die von Individuen und kleineren Gruppen betriebene Kontrolle der jeweiligen »Totems« und um die rituelle Abhängigkeit anderer Sozialentitäten, denen der jeweilige Wissenszugang zur *story* und den Riten verwehrt wird.

Die Grenzziehung zwischen »Natur« und »Sozialem«, die hier ständig getroffen, thematisiert, und gleichzeitig negiert wird, ist notwendig indeterminant. Was in der Sprache und im mythischen Motiv der »Transformation« wie eine klare Grenzverfestigung erscheint, wird in einem anderen Rekurs auf das Symbolische wieder verwischt oder verflüssigt, um je nach Kontext wieder selektiv variiert, valorisiert, reifiziert und instrumentalisiert zu werden.

Wie Bernhard Gill (1998: 7) bemerkt, gibt es nicht nur in den Sozial- und Kulturwissenschaften, sondern auch in »der Gesellschaft« eine Konkurrenz unterschiedlicher Denk- und Zugangsweisen im Hinblick auf *dieselben* Entitäten. Die indeterminante Setzung der Grenzen ist auch im »ab originalen« Kontext kein Phänomen traditionsgebundener Ruhestellung, sondern das Problem sozialer Ordnung selbst. In der den Widerspruch thematisierenden Symbolik und symbolischen Deutung der *Dreamings* bzw. »des Totemismus« wird auf dieses Ordnungsproblem rekurriert, indem man das, was jenseits »des Sozialen« steht und die größten Deutungs-

und Kontrollprobleme auch dieser Lebenswelt verursacht – nämlich »Natur«, das autonome Individuum oder andere konkurrierende soziale Entitäten – mit dem Sozialen verknüpft, dadurch nivelliert und sich so zumindest theoretisch einverleibt.

Literatur

- Berger, Peter L./Luckmann, Thomas (1995), *Modernität, Pluralismus und Sinnkrise. Die Orientierung des modernen Menschen*, Gütersloh.
- Berndt, Catherine H. (1987), »Australian Religions. Mythic Themes«, in: Eliade, Mircea (Hg.), *The Encyclopedia of Religion*, Bd. 1, New York, S. 547–562.
- Berndt, Ronald M. (1970), »Traditional Morality As Expressed Through the Medium of An Australian Aboriginal Religion«, in: ders. (Hg.), *Australian Aboriginal Anthropology*, Nedlands, W. A., S. 216–247.
- Bolz, Norbert (1997), *Die Sinngesellschaft*, Düsseldorf.
- Burke, Peter (1992), »Historiker, Anthropologen und Symbole«, in: Habermas, Rebekka/Minkmar, Nils (Hg.), *Das Schwein des Häuptlings. Sechs Aufsätze zur Historischen Anthropologie*, Berlin, S. 21–41.
- Dixon, R. M. W. (1980), *The Languages of Australia*, Cambridge.
- Douglas, Mary (1981/1970), *Ritual, Tabu und Körpersymbolik. Sozialanthropologische Studien in Industriegesellschaft und Stammeskultur*, Frankfurt a.M.
- Duelke, Britta (1998), »Same But Different«. *Vom Umgang mit Vergangenheit – Tradition und Geschichte im Alltag einer nordaustralischen Aborigines-Kommune*, Köln.
- Duelke, Britta (2001), »Zwischen kulturellen Wildereien, alltäglichen Akquisitionen und bedeutsamen Repräsentationen. Vom Erscheinen einiger Gegenstände«, in: Kohl, Karl-Heinz/Schafhausen, Nicolaus (Hg.), *New Heimat*, New York, S. 124–133.
- Duelke, Britta (2005), »Über eine Thematisierung des Möglichen«, *Zeitschrift für Ethnologie*, Bd. 130, H. 1, S. 99–125.
- Durkheim, Emile (1984/1912), *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*, Frankfurt a.M.
- Gill, Bernhard (1998), *Paradoxe Natur: Zur Vielseitigkeit der Unterscheidung von Natur und Gesellschaft*, Ms., 21 S., in: http://www.lrz-muenchen.de/~Lehrstuhl_Beck/gill/publikat.html (2.09.2006).
- Heider, Fritz (1958), *The Psychology of Interpersonal Relations*, New York.
- Hitzler, Ronald/Reichert, Jo/Schröer, Norbert (1999), »Das Arbeitsfeld einer hermeneutischen Wissenssoziologie«, in: dies. (Hg.), *Hermeneutische Wissenssoziologie. Standpunkte zur Theorie der Interpretation*, Konstanz, S. 9–13.
- Kohl, Karl-Heinz (2004), »Kulthöhlen verschiedener Art. Eine Geschichte von heiligen Dingen«, *Neue Rundschau*, Jg. 115, H. 1, S. 9–24.
- Latour, Bruno (1998/1991), *Wir sind nie modern gewesen. Versuch einer symmetrischen Anthropologie*, Frankfurt a.M.
- Lévi-Strauss, Claude (1981/1962), *Das Ende des Totemismus*, Frankfurt a.M.
- Lévi-Strauss, Claude (1994/1962), *Das wilde Denken*, Frankfurt a.M.
- Lindemann, Gesa (2002), *Die Grenzen des Sozialen. Zur sozio-technischen Konstruktion von Leben und Tod in der Intensivmedizin*, München.

- Lindemann, Gesa (2005), »The Analysis of the Borders of the Social World. A Challenge for Sociological Theory«, *Journal for the Theory of Social Behaviour*, Bd. 35, H. 1, S. 69–98.
- Luckmann, Thomas (1980/1970), »Über die Grenzen der Sozialwelt«, in: ders., *Lebenswelt und Gesellschaft*, Paderborn u.a., S. 56–92.
- Myers, Fred (1986), *Pintupi Country, Pintupi Self. Sentiment, Place, and Politics among Western Desert Aborigines*, Washington/Canberra.
- Plessner, Helmuth (1975³/1928), *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die Philosophische Anthropologie*, Berlin/New York.
- Reid, Nicholas (1990), *Ngan'gityemeri. A Language of the Daly River Region, Northern Territory of Australia*, unpubl. Ph.D. diss., Australian National University, Canberra.
- Rustemeyer, Dirk (2003), »Zeit und Zeichen«, in: Rüsen, Jörn (Hg.), *Zeit deuten. Perspektiven – Epochen – Paradigmen*, Bielefeld, S. 54–81.
- Sahlins, Marshall (1979/1968), »Notes on the Original Affluent Society«, in: Lee, Richard B./ DeVore, Irvén (Hg.), *Man the Hunter*, Hawthorne/New York, S. 85–89.
- Sansom, Basil (1980), *The Camp at Wallaby Cross. Aboriginal Fringe Dwellers in Darwin*, Canberra.
- Sharp, R. Lauriston (1937), *The Social Anthropology of a Totemic System in North Queensland, Australia*, unpubl. Ph.D. diss., Harvard University, Cambridge, Mass.
- Shaver, Kelly G. (1985), *The Attribution of Blame. Causality, Responsibility, and Blameworthiness*, New York/Berlin.
- Soeffner, Hans-Georg (2000), *Gesellschaft ohne Baldachin. Über die Labilität von Ordnungskonstruktionen*, Weilerswist.
- Spaemann, Robert (1996), *Personen. Versuche über den Unterschied zwischen »etwas« und jemand«*, Stuttgart.
- Stanner, W. E. H. (1989/1959–63), *On Aboriginal Religion*, Oceania Monograph, Bd. 36, Sydney.
- Strehlow, T. G. H. (1971), *Songs of Central Australia*, Sydney.
- Wolfe, Patrick (1991), »On Being Woken Up. The Dreamtime in Anthropology and in Australian Settler Culture«, *Comparative Studies in Society and History*, Bd. 33, H. 2, S. 197–224.